مارشال هودجسون و"مغامرة الإسلام"(*)

ألبرت حوراني

عندما توفي مارشال هودجسون سنة 1968، كان من المعروف عنه أنه يعمل على كتاب رئيسي عن الإسلام. وقد أطلع أصدقاءه وزملاءه على مسودات لأجزاء مختلفة منه. وكان هذا الكتاب قد اكتسب نوعاً من الشهرة قبل نشره، ولكن قلائل هم الذين بإمكانهم أن يشكّوا في غرابة هذا الكتاب(1). وهذا لا يعني أن كل فكرة فيه قد نشأت ناضجةً في عقل المؤلف. ففي كل صفحة دليل على قراءة واسعة في المصادر الأصلية، كما في المؤلفات الثانوية. والهوامش تشكل تعليقاً على أعمال مؤرخين آخرين. وهناك دليل أيضاً على تبادل مثمر للأفكار مع زملاء له عديدين. إن هذا الكتاب لا يمكن أن يكون قد كتب إلا في جامعة شيكاغو، في الخمسينات والستينات من هذا القرن. فيه أصداء من «ناف» عن الحضارة الصناعية، وكتاب ماك نيل «ظهور الغرب»، ودراسات إلياد حول الدين، وكتاب آدام «بلادٌ وراء بغداد»، وأبحاث لعلماء الاجتماع والأنتروبوجيا. ويظهر في حقل الإسلاميات تأثير فون غرينباوم وزملاء له أصغر سناً، ممزوجاً بآراء ماسينيون وكاهن وخاصة جيب. وبعض أجزاء الكتاب تتوسع في بعض الأفكار التي يطرحها جيب.

من مميزات العقول الأصيلة أن تأخذ الأفكار وتطورها في اتجاه جديد، أو أن ترتب الحقائق المعروفة وفقاً لنظام جديد. هذا ما فعله هودجسون، عبر دمج قدرته

* عن ألبرت حوراني: الإسلام والفكر الأوروبي، الترجمة العربية، إصدار الأهلية للنشر والتوزيع ومؤسسة نوفل، بيروت 1994، ص ص 92 ـ 113.

(1) The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago, 1974).

على الشرح مع مواهب خارقة من التبصّر الإنساني. وعندما يتعامل مع القوى البشرية وقدرتها على الخلق، فإن طريقته تلك يتعلمها من ماسينيون في ما يسميه ماسينيون «علم الشفقة» الاجتماعي النفساني: «على المراقب الباحث أن يُرجع السلوك العقلي والتطبيقي لمجموعةٍ ما إلى الشروط المتوافرة في مصادره العقلية الخاصة... عليه أن يوسع نظرته الشمولية بحيث تفسح مكاناً للآخر.. ومهما تكن الطريقة محفوقة بالمخاطر، فإنه أقل خطراً من أي طريقة خارجية (مجلد 1، ص 379، رقم 6)».

بعض أوصاف الإنجازات البشرية لا يمكن أن تنسى، مثلاً: كتابات الغزالي وجلال الدين الرومي، ودراسات تطور الفكر الصوفي، وشروح ما يحاول أن يفعله الشعراء والكتاب. يوضح لنا هودجسون كيف نقرأ الشعر «الإسلامي» (سوف أشرح هذا التعبير فيما بعد): وبكونه مخصصاً ليلقى أمام الجمهور، فإنه يجب أن لا يتدخل نص غير متوقع في تذوق براعته الفنية الفائقة، ولا مرجع خاص يقلل من الذوق العام (مجلد 2، ص 303). فالمبالغة في الشعر والنثر كليهما كانت تستخدم بتأن، لأن أفضل طريقة لشرح نقطةٍ ما كانت بذكر حالة متطرفةٍ (مجلد 3، ص 310). وفي ما كتبه عن فن الحضارات المؤسلمة، فإنه يذكّرنا بأنه الفن الأكثر صفاء للنظر والأقل رمزية مما يمكن تصوره: «فالجامع، مثل أي شيء فني آخر، لم يسمح له بأن يقوم مقام رمز تمثيلي... وبالتالي كانت هناك كل الأسباب لهندسة الجامع، ومعه المباني الأخرى... كي يتحرك مثل الفن التصويري في اتجاه الرؤية النقية واستقلالية السطح المرئي» (مجلد 2، ص 523).

بعض أفكار هودجسون قد تثبت أنها عاجزة عن حمل الثقل الذي يلقيه عليها، ونحن نذكرها هنا، ليس للتعبير عن الموافقة أو المخالفة، بل لتبيان نوعية معينة من فكره. ومع أن هناك مقاطع من الأفكار المجردة جداً، فإن الكتاب، ككل، ليس مجرّداً أو جافاً. إنه ينقل نوعاً خاصاً من الإثارة، صادرة عن عقلية تجاوبت بحيوية مع كل ما رأته، عقلية يمكنها أن تعبر بدفء وحرية عن مجمل مدى تجاوباتها.

إن هودجسون نفسه قد بيّن إلى أي نوع من الكتب ينتمي هذا الكتاب، عندما كتب عن أدب الحضارات المؤسلمة في العصر الوسيط. إنه كتاب «رؤيا صوفية»، أو شيء من «أعمال الإثارة» وخلافاً للعلم، هو، في الدرجة الأولى، تفسير أخلاقي لتجربة معطاة، ومع ذلك لا يشابه الأعمال الخطابية أو الغنائية المجزَّأة التي تحاول رؤية شاملة للحياة ككل (مجلد 2، ص 313).

ونعتقد، في النهاية، أن مثل هذه الرؤى تتعامل مع تجاوب الناس كأفراد. باستطاعتنا أن نرى، وراء رؤية مغامرة الإسلامي المهيبة، وجه هودجسون نفسه: وجه باستطاعته أن يواجه هول الحياة وعظمتها بشجاعة وبُعْد نظر لفرض نظام عليها، مع إدراكه الكلي أن ثمة مبادرات لا يمكن تقييدها: «في المعرفة الصوفية... يمكن أن تصبح الطهارة إلى حد ما وظيفة للعظمة البشرية، كنتيجة حقيقية وخطرة جداً للحقيقة القائلة بأن البشر يكونون أقرب إلى الله من سائر الحيوانات أو حتى ربما من الملائكة... لا أحد سوى الملك (أي سوى الله) يكون عظيماً بما يكفي لمطاردته. وفي أن يصبح فريسة لمثل هذا الرجل الصياد، يكمن النصر البشري الصحيح (مجلد 2، ص 254)».

هذه النتيجة لرؤيا هودجسون حررها زميله القريب منه ربين سميث، ونشرتها مطبعة جامعته بطريقة مؤثرة جداً وباعثة للشكوك. وفي المقدمة، يرسم المحرر شخصية المؤلف بضربات ماهرة، ويبيّن صعوبات تحرير كتاب لم ينجزه مؤلفه إنجازاً تاماً. كان هودجسون كاتباً حذراً. يمكن أن يكون أسلوبه غريباً وفيه ما يتمنى أن يغيّره أي ناشر، ولكنه يعبر عن كل فارق دقيق لفكره. كان يرفض بشدة محاولة تصحيح الأسلوب فروعيت تمنياته. تقيّد المحرر والناشر بالتغييرات «الخارجية». يجب هنا أن نطري إطراءً خاصاً الخرائط والرسوم البيانية التي جمعت من ملاحظات المؤلف. كان بالإمكان التوسع فيها: فالببليوغرافيا رائعة، ولكن كان يمكن أن يضاف إليها مراجع ضمت الكتب والمقالات التي ظهرت منذ وفاة المؤلف.

رؤية هودجسون ليست لعالم خيالي، ولكن لما قد حصل للإنسان في المكان والزمان، فضلاً عن وجهة نظر تدل على ما كان على المؤرخين أن يصنعوه، وما حصل في التاريخ. يمكن أن يفهم الكتاب من ضمن إطار

التاريخ. ويتوجب على القارىء أن يبدأ بدراسة قول هودجسون بدقة لما كان يحاول أن يفعله، والماثل في الملحق الذي وضعه الناشر بطريقةٍ حكيمةٍ في الجزء الأول من الكتاب، والذي يقوم مقام مقدمة هودجسون (هناك العديد من أصداء ابن خلدون في الكتاب من الصعب إبعادها عن المراجعة).

على الرغم من أن هودجسون قرأ شبنغلر وتوينبي وتعلم منهما الكثير، فإن طريقته كانت مختلفة عن طريقتهما. فهما فكرا بأنهما يتعاملان مع عمليات حصلت بطريقة متشابهة تقريباً، في حين أن نقطة انطلاقه كانت «حوادث مؤرخة وموضوعة في مكانها» (مجلد 1 ص 23)، كلها تشكل جزءًا من عملية فريدة نهائية هي التاريخ البشري. هنا يطرح علماء الاجتماع نوعاً من الأسئلة تتعلق بالأحداث، ولكن المؤرخين يطرحون غيرها. هذا ما يجعل التاريخ حقلاً علمياً منفصلاً يشتمل على «مجموعة من الأسئلة المترابطة يمكن مناقشتها باستقلالية نسبية عن مجموعات أخرى من الأسئلة» (مجلد 1، ص 23). بعض الأسئلة والعمليات. أسئلة أخرى تبدأ بـ «لماذا». لماذا حدث هذا وليس ذلك؟ إن تعبير «ربما حدث» هو «أساس بحث أي مؤرخ، واضحاً كان السبب أم لا» (مجلد 1، ص 26). هناك مدى آخر للأسئلة التي يتوجب على المؤرخ أن يطرحها، حول معنى عملية التاريخ: مثلاً، ماذا فعل كل عصر، وكل مجتمع وكل «حضارة من أجل تغيير المحتوى الطبيعي للحياة البشرية»، ومن أجل «وضع نظم ومقاييس لا تتبدّل»، لخلق بشر من نوع مختلف، بشر ينبغي لهم، بفضل فروقاتهم، أن يكونوا قد أثّروا، بطريقة ما، في سائر الناس: «على المؤرخ الإنساني أن يهتم بالالتزامات الكبرى التي تحملها البشر بولاءاتهم وما انبثق عنها من نظم ومثل. عليه أن يهتم بالتفاعلات والحوادث التي عبّرت عنها هذه الالتزامات» (مجلد 1، ص 26).

مثل هذه النظرة إلى وظيفة المؤرخ تتضمن نظرةً ما للعملية التاريخية. ويفترض هودجسون أن تاريخ الإنسان قد تشكّل نتيجةً لتفاعل ثلاثة عناصر: البيئة ومصلحة المجموع والأفراد الخلاّقين. ويعني بالبيئة المحيط بكامله، الحضاري والطبيعي الذي أُنتج عن طريق التوظيف التراكمي للموارد البشرية.

أما «مصالح المجموع»، فهي الأهداف المستقرة نوعاً ما، التي تمارسها مجموعات من البشر بشكل مشترك وضمن حدود بيئتهم وطاقتهم الاجتماعية. والأفراد الخلاقون هم أولئك الذين، عند التصدعات التي تعتري التاريخ، وعندما لا يعود «التفكير الرتيب صالحاً للعمل»، يستطيعون إنتاج بدائل جديدة تكون قادرةً بدورها أن تؤدي إلى تشكيل محيط حضارة جديد، ومتابعة مصالح جديدة من قبل المجموعات ذاتها أو سواها (مجلد 1، ص 26).

إن عملية التفاعل لا نهاية لها، وخطوط التأثير تجري في كل اتجاه لا يوجد مطلقاً وقت يستطيع فيه أحد العوامل أن يُسَفِّهَ العوامل الباقية تماماً. هنا يضمّن هودجسون نقداً لنظام من الأفكار مشتق من ماكس ڤيبر، يرتكز على تمييز واسع بين «التقليد» و«العصرية». فالمجتمعات التقليدية تحاول أن تحافظ على نظام قائم لأعمال وعلاقات مألوفة، حتى على حساب العقلنة. وحده المجتمع الغربي الحديث ملتزم بالعقلانية حتى على حساب العرف. ويعتقد هودجسون أن «كل جيل يتخذ قراراته الخاصة به. . .، الجيل غير مقيد بوجهات النظر التي كانت لأسلافه، على الرغم من أنه يتوجب عليه أن يتحمل عواقبها» (مجلد 1، ص 37). كل عصر له عقلانية، ضمن الحدود التي يفرضها محيطه. على المجتمع، في كل عصر، أن يتخذ قراراته الخاصة بالنسبة إلى سرعة التغيير واتجاهه.

من بين هذه العوامل الثلاثة، يحاول هودجسون أن يركز على العامل الثالث، عامل الأفراد الخلاّقين والمحيط الحضاري الذي يصنعونه ويغيّرونه. باستطاعته أن يبرّر هذا التركيز بالنسبة إلى تعريفه الشخصي لوظيفة المؤرخ. فالأفراد الخلاّقون هم الذين ينتجون تلك الأعمال التي هي، في يقينه، الأكثر دلالة: «عندما نتحدث عن مدنيّة عظيمة فإننا نعني، فوق كل شيء، تراثاً بشرياً ناتجاً عن حضارة واعية. . . وعن دراسة مدنية معينة، يكون في أول اهتماماتنا معرفة خصائص تلك الحضارة التي كانت الأكثر تمييزاً لها. . . فأثناء القسم الأكبر من الفترة التاريخية، على الأقل، كان هذا يعني الحياة الفنية والفلسفية والعلمية، ويعني المؤسسات الدينية والسياسية، ويعني، بصورة عامة، جميع النشاطات الأكثر خيالية لدى أبناء الشعب الأكثر تحضراً» (مجلد 1، ص 92).

ليست نتائج هذه النشاطات ذات مدلول بنفسها فحسب، ولكنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً برغبات المجموع الذي يؤكد ذاته بصورة عامة في الحياة السياسية والاجتماعية: «هذا ما يمكن أن يسمى «الفكرة السياسية» التي تهب الأفراد والجماعات أساساً تاريخياً لكي تبقى الدولة سلطةً يُحسب لها حساب، رغم ما قد يواجهها من أزمات عابرة مفترضة. هذا يتضمن، ليس مجرّد الشرعية ذات المكانة الشخصية (على الرغم من أهميتها)، بل أيضاً عناصر جغرافية واقتصادية وعسكرية واجتماعية حضارية ملموسة تجمع مصالح الجماعة الثابتة بفعالية كافية، لتوفّر أغلب المجموعات المعنية سبباً تطبيقياً للأمل في أن تستمر الدولة، أو على الأقل لقبول أن يأمل الباقون ذلك. وعلى هذا الأساس، سواء عن طيبة خاطر، أم على سبيل الاحتياط، فإنهم سيتنازلون عن مصالح قصيرة الأجل ما تصادمت مع المصالح الطويلة الأجل لسلطة الدولة» (مجلد 1، ص 12).

في تصريح كهذا التصريح، نستطيع أن نرى تأثيرين من التأثيرات التي فعلت في فكر هودجسون. الأول: فكرة الأقلية الخلاّقة وهي فكرة توينبي: على الرغم من أنه لم يشرح بوضوح كيف أن الأقلية كانت قادرةً على توصيل أفكارها إلى المجتمع ككل. والثاني: فكرة نظام من الأفكار يؤمن صلة وصل بين السلطة الحاكمة ومصالح المجتمع، وهي تستحضر ما يقوله ابن خلدون عن دور الشريعة في المحافظة على حكم العائلة المالكة.

ضمن أي حقل، في الزمان والمكان، يمكن دراسة تفاعل هذه العوامل الثلاثة؟ هنا يفترق هودجسون عن شبنغلر وتوينبي. إن حقل الدراسة المفهوم عنده ليس «حضارة». إنه «ايكومين»، كوني، أي كامل المركّب التاريخي الأفروأسيوي ـ الأوروبي، منذ بدايات التاريخ المدوّن وحتى يومنا هذا (مجلد 1، ص 50). إن مضامين هذا المركب تصل إلى مدى واسع. فمن الضروري تجنب النظر إلى التاريخ الإسلامي وسواه من وجهة نظر الغرب، وتجنب الاعتقاد، بكلام آخر، أن التاريخ الوحيد الذي له أهمية هو الذي اختاره الغرب الحديث ليعترف به، والنظر من ضمنه، إلى تاريخ شرق البحر

المتوسط في فترات من الماضي دون أخرى، أو الاعتقاد، بالتالي، أن الحضارة العصرية التي بدأت حوالي سنة 1800، هي تفكير وتحديد غربي في أساسه ولا يمكن أن يقبله أولئك الذين نشأوا في بيئات حضارية أخرى: (أن نسأل لماذا بدأ العصر الحديث في أوروبا الغربية وليس في أي مكان آخر، هو مجرد سؤال من الأسئلة. إن تعبير: «لماذا، لماذا لا؟» هو في صلب الاهتمام المحدد لدى المؤرخين). حتى إذا تجنبنا هذا الخطر يبقى هناك خطر آخر، هو خطر تفسير ما حدث في باقي أنحاء العالم بمقاييس تضعها خبرة أوروبا الغربية أو أميركا. يجب التنبه كثيراً عند استعمال الكلمات، لأنها تجعلنا نفكر بطرق معينة. إن إدراك هودجسون للمعنى الدقيق للكلمات يقوده إلى اختراع بعض الأفكار الجديدة: ليس من المحتمل أن تقبل بمجموعها بشكل عام، ولكن لكل منها معنى محدداً لا تستطيع الكلمات الأقدم والآلف أن تعبّر عنه بشكل جديد.

ولن يكون أقل خطراً لكاتب يتناول تلك الأجزاء من الأيكومين حيث شكّل الإسلام أساس التقاليد الحضارية السائدة لكي نأخذ حصراً وجهة نظر إسلامية ونفترض، (كما فعل المؤلفون المسلمون أنفسهم)، بأن ظهور الإسلام قد بدأ كشيء جديد مستقل بكامله بدلاً من أن يجعل شكلاً واتجاهاً جديداً لمدنية كانت موجودة، أو للبحث عن تفسيرات داخلية لكل شيء حدث في هذه المنطقة. إن علاقته بباقي الأيكومين يجب أن تبقى دائماً في الذهن. لا يبدو محتملاً أن المؤرخين ينسون هذا عندما يكتبون عن الفترة الحديثة وما يسمَّى بـ «تأثير الغرب»، ولكنهم قد ينسون شيئاً آخر هو ما كان هودجسون يفكر فيه دائماً: العلاقات بين العالم الإسلامي والصين. كانت الصين، خلال حقبةٍ مديدةٍ من التاريخ الإسلامي، المنطقة الأكثر قوة وخلقاً في الأيكومين. ففي زمن الخلافة العباسية «بدأت فترة طويلة سيطرت فيها حضارة صينية خاصّة ولكنها ظاهرةٌ في الايكومين ككل» (مجلد 1، ص 233). وبعد ذلك بقرنين من الزمن، كان الاقتصاد الصيني «يتحرك... نحو المرحلة الأولى من ثورة صناعية رئيسية» (مجلد 2، ص 4).

هناك خطر آخر كان لدى هودجسون أشياء هامة ليقولها عنه: أن ننظر إلى التاريخ الإسلامي من وجهة نظر المستعرب، ونفترض أن الأراضي العربية الممتدة حول الطرف الشرقي من البحر المتوسط كانت دائماً وحدها مركزاً للمدنية الإسلامية. من طروحات هودجسون الرئيسية أن قلب العالم الإسلامي لا يتألف من هذه الأراضي وحدها، وليس من البلدان الناطقة بالعربية ككل، ولكن من منطقة «إيرانية ـ سامية» تشكل البلدان العربية جزءًا منها. وفي الأزمنة الإسلامية المتأخرة، كان مركز الثقل للمدنية الإسلامية يقع في القسم الشرقي من هذه المنطقة الأساسية، في المرتفعات الإيرانية حيث عبّرت حضارة رفيعة عن نفسها بالفارسية بدلاً من العربية. التحريف، كما يفترض، كان سببه أن العلماء الغربيين حاولوا أن ينظروا إلى العالم الإسلامي من مركز القاهرة، وإلى حد ما، عبر عيون الكتّاب العرب المُحدَثين الذين يفسّرون الماضي عبر نوع من التحديث الإسلامي الذي يتجه نحو القومية العربية.

يقسّم هودجسون تاريخ الأيكومين، قبل بداية العصر الحديث، إلى مرحلتين رئيستين. الأولى بدأت مع ظهور «مجتمعات زراعية مدنية»، في أماكن متعددة بالمنطقة الإفريقية ـ الأوراسية، مجتمعات سيطرت فيها المدن على الريف وكانت قادرةً عل تنظيم علاقاتها بها بطريقة تسيطر فيها على الفوائض الزراعية وتستخدمها لمصلحتها الخاصة. وسواء أجاءت الفوائض على شكل ضرائب أم جاءت على شكل إيجار، فإن ذلك كان شيئاً ثانوياً. إن فكرة «ملكية الأرض»، كانت ذات أهمية محدودة في التعامل مع مجتمعات من هذا النوع (مثل هذه التصاريح، المعبّر عنها بكلمات قوية، آتية من شخص يتمتع بنظرة مثالية للتاريخ تثير العجب! ولكن هودجسون فكّر كثيراً في التاريخ الاقتصادي رغم كتب عنه أقل مما كتب عن تاريخ الحضارة).

في المدن التي سيطرت على مثل هذه المجتمعات، نشأ نوع خاص من الحياة المدنية، فدعمت المدينة الثروة الناتجة عن الإنتاج الزراعي بالإنتاج اليدوي في صنع السلع وتبادلها في مساحة واسعة. هكذا مكنت الثروة الناجمة عن التجارة والزراعة من ظهور نوع من الحكومات لا تظهر عادة في

الأرياف: حكومات امتلكت قوة عسكرية مهيمنة وبيروقراطية منظمة، ولديها أنظمة وقوانين وسلطات قانونية أو دينية. وتعرَّف الحكام والفقهاء والتجار فيها على نمط مختلف، يتصرفون معه وكأنهم أسياد «الحضارة العليا»، والتقليد الأدبي والفني. وهذا بدوره أنتج تلك الأفكار السياسية التي بمقدورها أن توحّد سلطة الحاكم ومصالح المجموعات الاجتماعية المسيطرة. بيد أن مثل هذا الدمج بين سلطة الدولة ومصالح المجموع والأفكار السياسية كان سريع العطب. فما لبثت أن تحللت وظهرت بدائل جديدة. (يحاول هودجسون أن يشرح عملية التحلل بشكل رئيسي بلغة فشل الأفكار السياسية، وربما كان يؤكد كثيراً على تلك المميزات في التاريخ التي يمكن شرحها شرحاً كاملاً في حين أنه قليلاً ما يركز على العنصر غير العقلي للسلطة المجردة).

في الفترة الممتدة تقريباً بين 800 و200 ق. م، انتقلت كل المجتمعات الزراعية للأيكومين، التي تترابط تجارياً وبالتأثير المتبادل، إلى مرحلة تاريخية ثانية. هنا يقتفي هودجسون أثر يسبرز، ويسمي هذه الفترة من التغيير بـ «العصر المحوري». أصبحت الايكومين إذن مقسَّمة إلى أربع مناطق رئيسية، كل واحدة منها تتميز بحضارة رفيعة، وبتقليد تراكمي من الحوار وانعكاس ذي وعي ذاتي على النصب الحضارية القديمة، وتعبّر عن ذاتها بأشكال مختلفة من الأدب والفن. ولأن الحضارات، والأفكار السياسية، وأشكال السلطة الاجتماعية والسياسية، مترابطة فيما بينها بشكل وثيق، فإن كل منطقة من الحضارات الرفيعة حاولت أيضاً أن تجسّد وحدتها الحضارية بأشكال سياسية متمايزة.

في كل منطقة كانت «منطقة ـ نواة» نشأت فيها الحضارة الرفيعة ومنها أخذت تشعّ. كانت واحدةٌ من تلك المناطق تقع على الساحل الشمالي للبحر المتوسط الممتد من الأناضول إلى إيطاليا، حيث كانت اللغة اليونانية والإيطالية اللغتين الأساسيتين للحضارة الرفيعة. والمنطقة الأخرى امتدت من النيل إلى جيحون، حيث كان يعبر عن الحضارة بمختلف اللغات السامية والإيرانية؛ أما الهند والأراضي الواقعة إلى الجنوب الشرقي منها، حيث اللغة السنسيكريتية ولغة بالي لغتا الحضارة، فكانت المنطقة الثالثة. وأخيراً كانت الصين والبلدان

المجاورة لها.

كان اهتمام هودجسون الرئيسي في المنطقة الواقعة «بين النيل وجيحون». هذه تشكل المنطقة الحضارية التي تضم وادي النيل والهلال الخصيب والمرتفعات الإيرانية ووادي الأوكسوس. وقد اعتبرها وحدة لا تتجزأ على الرغم من أنها تشمل بعض البلدان التي يجب أن نعتبرها اليوم عربية والأخرى فارسية. في الوقت الذي بدأ فيه التاريخ الإسلامي، كان لهذه المنطقة مجتمع مميز وحضارة مميزة، ساعدت بعض ملامحها على تفسير التاريخ الإسلامي. إن الجفاف النسبي لأغلب هذه المنطقة إنما يعني أن الأساس الزراعي للمجتمع كان أساساً هشاً. فبعض أجزاء المنطقة لا يمكن زراعتها، والأخرى فقط يمكن زراعتها إذا كان معدل هطول الأمطار جيداً أو إذا ما توافرت وسائل الري. من ناحية ثانية، كان العنصر التجاري في المدن عنصراً قوياً نسبياً لأن المنطقة تقع بين منطق «ذات مدنيات رفيعة» وكانت قادرةً على الاستفادة من التجارة معها.

إن الحضارة الرفيعة لـ «العصر المحوري» قد أخذت أيضاً شكلاً خاصاً هنا. كان هناك تقليد ديني يرتكز على الإيمان بإلهٍ واحد يطلب الاستقامة من مخلوقاته، في حياةٍ سيُدان بموجبها الناس، وبمجتمع صالح يميل إلى تجسيد ذاته في أمةٍ و«جماعة» (إن إدراك المؤلف للشبه بين التقاليد اليهودية والمسيحية، المعبّر عنها بالعبرية والسريانية، والتقاليد الزرادشتية، المعبر عنها بالبهلوية، هو إدراك مفيد، ولكنه قد يذهب بعيداً عندما يتتبع الصلات بين هذه التقاليد الدينية ومصالح المجموعات التجارية المدنية).

للمنطقة ميزة هامة أخرى. القسم الأكبر منها معرض بطريقة غريبة للغزو والاحتلال من الخارج. فقط في القسم الشرقي، والمرتفعات الإيرانية والسهل الملاصق لها في العراق، تجسّدت الأفكار السياسية الكامنة في الحضارة الدينية في دولة طبقية أهلية، هي الدولة الساسانية. وفي القسم الغربي، سقطت السلطة السياسية في أيدي المجموعات الغازية، وكانت الحضارة التي ترعاها الحكومة حضارة يونانية، لا حضارة سامية التعبير. على أن المجتمع استمر في أن يكون «سامياً» في الأماكن النائية البعيدة عن سلطة الدولة وإغراء

المدن. وعندما أصبحت الامبراطورية مسيحية تحولت إلى نوع من «دولة طائفية» من ضمن حضارة المنطقة.

إن آراء هودجسون حول طبيعة الإسلام وتطوره، مرتبطة بفكرة مجتمع إيراني ـ سامي. والمنطقة المركزية فيه تقع بين النيل وجيحون. وفي نقطة معينة، اتخذ تطور هذا المجتمع وحضارته اتجاهاً جديداً بفضل شيء لم يبدأ في المنطقة المركزية، ولكن في أطرافها. هنا يطرح سؤال، وفي رأيه لا يمكن الإجابة عنه فقط بلغة الضعف الحضاري أو السياسي للمنطقة التي توسع فيها الإسلام. هذا بالفعل جزء أساسي من الجواب: لقد بلغت المدنية الإيرانية ـ السامية نقطة من التطور تطلبت حركة خلاّقة للضمير وللمخيلة. ولكن الحركة التي أتت من حيث أتت، واتخذت الشكل الذي اتخذته، يجب تفسيرها بلغة ما كان يحدث غربي الجزيرة العربية ووسطها، حيث كان يتمخض نوع خاص من المجتمع يرتكز على رعي الماشية بدلاً من الزراعة، يرتبط بثلاث مناطق ذات حضارة رفيعة (سوريا البيزنطية والعراق الساساني والمنطقة اليمنية ـ الحبشية). لقد أخذ هذا المجتمع في خلق حضارته الخاصة به.

هنا يُطرح سؤال ثان: ما الذي كان يعنيه الفتح للبلدان المفتوحة؟ في رأي هودجسون: إن الفاتحين العرب قد أعطوا امبراطوريتهم شيئين: ديناً ونخبة حاكمة. وبعملهم هذا غيّروا طبيعة المجتمع ولكنهم لم يخلقوا شيئاً جديداً. إن مجيء الإسلام والحكام العرب لم يقض على المجتمع الإيراني ـ السامي ولكنه أطلق طاقاته أو أعاد تحويلها. إن السؤال الأكثر أهمية، الذي يطرح حول هذه العملية، هو ليس: كيف امتصت النخبة العربية الجديدة الحضارة اليونانية والإيرانية السامية الموجودة في البلدان التي حكموها، بل: كيف ولماذا امتصت الحضارة القائمة الإسلام والنخبة الحاكمة الجديدة؟ هذا السؤال يقود إلى سؤالين آخرين: «كيف يمكننا أن نشرح الانقطاع في الاستمرارية، والتخلي الكامل عن اللغات السابقة ذات الحضارة الرفيعة وقبول وسط لغوي جديد بديلاً منها»؟ وما هي الخطوات التي بواسطتها أعيد تشكيل تقاليد تلك الحضارة بالنسبة إلى التحدي الذي فرضه القرآن؟

إن استمرار تطوّر تقاليد الحضارة الإيرانية ـ السامية بشكل إسلامي، وضمن إطار بيئي معيّن، هو الموضوع الإساسي في التاريخ الإسلامي، وهودجسون يميّز ست مراحل رئيسية في هذا التاريخ. يبدو غريباً أنه، في كتاب يُعنى عامة بتاريخ الحضارة، يكون التقسيم، الذي يتبناه سياسياً في الأساس. ولكن باستطاعة هودجسون أن يجيب، أنه في نظرته إلى التاريخ، تكون التغيرات السياسية الأساسية مرتبطة، في غير ناحية، بأنواع أخرى من التغير: بالسيطرة المدنية على الأراضي الريفية الداخلية وثروتها، باتجاه التجارة وحجمها، برعاية الفنون، بتشكيل تلك الأفكار السياسية التي تدعم أو تتحدّى هيكلية السلطة السياسية.

تمتد الفترة **الأولى** مع بداية الدعوة النبوية حتى نهاية الجيل الأول من الخلفاء الأمويين (662 ـ 692). ومن الجدير ذكره أن نظرة هودجسون إلى التاريخ: أنه يبدأ، ليس كما تفعل أغلب الكتب التي تتناول أخبار المجتمع في غربي الجزيرة العربية منظوراً إليها بطريقة منعزلة، ولكن مع المدنيات الرفيعة الثلاث التي كانت على حدود غربي الجزيرة العربية. وهو يسمي هذه الفترة بفترة «التأثير الإسلامي»، والذي خلق نوعاً جديداً من النظام السياسي في مجتمع قائم فعلاً.

المرحلة **الثانية** هي مرحلة «ذروة الخلافة» (692 ـ 945)، التي شهدت خلق امبراطورية ذات بيروقراطية مطلقة لها أساس زراعي، على شاكلة الامبراطورية الساسانية، وذات «مدنية كلاسيكية» معبّر عنها باللغة العربية. أخذت هذه المدنية شكلها من خلال القرآن والإيمان بالدين الإسلامي، ولكن لا يمكن أن نفسّر كل مظاهرها بالإسلام. كذلك نحتاج، كما يقترح هودجسون، إلى استخدام تعابير جديدة وأقل غموضاً من كلمة «إسلام» و «إسلامي» للكلام عن المجتمع والحضارة المرتبطة بالديانة الإسلامية. يسمّى المجتمع الذي ساد فيه المسلمون وعقيدتهم وسيطروا عليه اجتماعياً «العالم الإسلامي» على غرار «العالم المسيحي». ويسمي الحضارة، التي ترتكز على تقليد مكتوب، والتي كانت تاريخياً مميزة عن العالم الإسلامي، «الحضارة المؤسلمة». التعابير غريبة ولكنه يستخدمها لكي يغيّر عن فكرته بوضوح.

القسم الأكبر من الجزء الثاني هذا يكرّس لتحليل الأشكال التي اتخذتها الحضارة المؤسلمة الكلاسيكية، وخاصة أنواع الاستجابة المختلفة للتحدي الجديد. أحد الاستجابات هذه كان فكرة الشريعة، أي الاستقامة القانونية. وهذا كان موضوعاً مستمراً في الحضارة المؤسلمة. والآخر كان الطهارة الشخصية، وهذا اتخذ شكلين رئيسيين: واحد يتطابق مع المجتمع، في اعتقاد يقول بأن الحقيقة بشكل طبيعي سائدة بين البشر، وواحد يتطابق مع الأئمة، في اعتقاد يقول بأن الحقيقة يمكن أن تهزم وتساق إلى الاختباء ولكن لا يمكن إفناؤها. هنا تكمن أصول الجماعي (كلمة «جماعي» يفضلها هودجسون على كلمة سنّي) ووجهات النظر الشيعية، مع أنها غير مميزة عن بعضها بشكل دقيق. بدأت في هذا الوقت تظهر بعض الأساليب لتفسير الكون، تلك التي يقول بها المتصوّفة والفلاسفة. وإلى جانب الحضارة الدينية نشأت حضارة كتّاب الدولة، حضارة ديوانية أدبية تجسد تقاليد مدنية ودينية وتهدف إلى التأنق في استخدام اللغة العربية.

في هذه الفصول التي تتناول تطور الحضارات المؤسلمة، تظهر بعض المشكلات. هل رغبة هودجسون في الشرح الكامل تنقله بعيداً عندما يعرّف، مثلاً، بعض أشكال التقوى لدى طبقة التجّار والأدب بـ «الطبقة الحاكمة»؟ وعندما يشرح مختلف أنواع الطهارة بالنسبة إلى «الاستجابات» وإلى «التحدي» القرآني، هل يستخدم فكرة المجابهة الدرامية، وتعابير مثل «قرار» و «التزام» نشأت من خلال التفسيرات الحديثة للمسيحية من قبل البروتستانت؟ مثل هذه الأسئلة يجب أن تطرح قبل الحكم على القيمة الدائمة لعمل هودجسون؟ ومهما يكن الحكم، فإن هذه الفصول التي تتناول التقوى والحضارة الدينية سوف تبقى الأكثر بروزاً في الكتاب، مرتكزة على دراسة دقيقة للكتّاب الأفراد. فهي ذات تبصّر سيكولوجي، ووضع فلسفي، وتعبير لبق.

إن الشكل السياسي الذي يسم المرحلة الثانية، وهي مرحلة الخلافة العالمية، والذي كان يتجه نحو الاستبدادية، قد فشل في النهاية، كما يقول هودجسون، فشلاً جزئياً بسبب هشاشة أساسه الزراعي وسقوط نظام الري في العراق؛ وبسبب أن

«أدب» الكتّاب لم ينتج الفكرة السياسية التي تستطيع أن تنشط المجموعات الاجتماعية المسيطرة لدعمها وتخلق طبقة حاكمة عالمية. فترة ثالثة تبدأ الآن، هي الفترة المتوسطة الأولى (945 ـ 1258) والتي تتّسم بالتفتّت السياسي وكذلك بظهور نظام اجتماعي وحضاري عالمي.

لقد اتخذ التفتت السياسي أكثر من منحى. فقد ظهر عدد من الدول المنفصلة عملياً، رغم أنها لم تكن تعمّر طويلاً في الغالب، وكانت في أكثريّتها تشكو من انقسام بين طبقتي الأمراء والأعيان اللتين كان بإمكانهما أن تعملا معاً، ولكن كانت بين أفكارهما ومصالحهما هوة كبيرة. فمن جانب أول، كانت هناك المجموعات العسكرية ـ السياسية الطورانية الأصل، والتي جاءت من خزّان الطاقة العسكرية على الحدود الشمالية الشرقية عن طريق الهجرة البدوية أو الانخراط في الجيوش، تشدّها الصراعات السياسية في العالم الإسلامي وحاجة المدن لقوة خارجية للحفاظ على النظام المدني والسيطرة على الريف. ومن جانب آخر، كانت المجموعات المسيطرة في ذلك المجتمع، مجموعات المتخصصين في أمور الدين أي مجموعات العلماء وكبار التجار والصنّاع الحاذقين. هذه المجموعات قدمت إلى الحكام العسكريين دعماً وشرعية ولكنها وقفت بعيداً عنهم باعتبارها فئاتٍ في نظامٍ اجتماعي عالمي مستقل عن أي نظام سياسي. كان لهذه المجموعات فكرة سياسية باستطاعتها أن تضفي شرعية على جميع الحكومات دون أن ترتبط بأي منها، وكأن لديها قانونها الذي هو فوق إرادة الحكام للتبادل التجاري.

إن هذا الانقسام بين أمراء وأعيان ظهر على كل مستوى. كان هناك انقسام اجتماعي بين أولئك الذين حصلوا على شهرتهم من السيطرة على الأرض، وأولئك الذين جمعوها من التجارة: إنقسام بين الأقطاعيين والتجار (مرّة أخرى يمكن أن تتملّكنا الشكوك حول شرح دقيق كهذا)، إنقسام يقود إلي التمييز بين نوعين من الحضارة. ونمت ثقافة العلماء العربية بمزيد من ترابط الفقه والورع والوعي الكوني. وكان التطور الصوفي التطور الأكثر دلالة. وكانت الفارسية لغة الحكام والبلاطات، فازدهرت من جديد بشكل مرتبط بالحضارة الإسلامية.

هنا يشدّد هودجسون، بشيء من الصوابية، على أهمية هذا التفريق. من هذه النقطة تصبح الحضارات المؤسلمة حضارات مضاعفة. فالفكر الديني يعبّر عنه باللغة العربية، والأدب بالفارسية أو بإحدى لغات الحضارات الفارسية التي تطورت بتأثيرها، كالتركية العثمانية والشاغاي أو الأردو. وبدأت التحسنات الخلاقة تحدث في هذه اللغات. أما البلدان الناطقة بالعربية، والتي لا تعرف هذه اللغات، فنادراً ما أسهمت في التقدّم. عند هذه النقطة، يولي هودجسون انتباهاً أقل من باقي الكتّاب بالنسبة إلى المناطق التي رأى أنها تقع خارج الوسط الخلاّق للحضارات المؤسلمة المتأخرة: ليس فقط الأندلس والمغرب، بل مصر والشام أيضاً.

عندما يصل هودجسون إلى المرحلة الرابعة، تلك التي سيطرت فيها النخبة الحاكمة التركية ـ المغولية الجديدة (1258 ـ 1503)، يصبح مقياس المعالجة عنده مقياساً أصغر. وهذا يعود جزئياً إلى أن هذه المرحلة لم تدرس جيداً: «التعميمات. . . لا يمكن أن تكون أفضل من التخمينات المثقفة» (مجلد 2، ص 373). هناك سبب آخر: حتى هذا الوقت كان النظام العالمي للحضارات المؤسلمة لا يزال قويّاً ومستقراً نوعاً ما بحيث يتقبّل حكاماً جدداً من دون أن يتغيّر بسببهم أو تحت تأثيرهم. وكان لمجيء المغول إلى العالم الإيراني ـ السامي نتيجة مختلفة كثيراً عما كان للفتح العربي: لقد وضعت طاقة النخبة الجديدة في تصرّف المجتمع، فأحدثت اتجاهاً جديداً للفنون البصريّة وسائر أشكال الحضارة، ولكنها لم تأت بتغيير جذري في النظام الاجتماعي. هذا لا يعني أنه لم يكن هناك تغيير، ولكن الذي حصل يمكن أن نسمّيه انحطاطاً حضارياً. بيد أن مجتمعاً ذا تركيب راسخ يتغيّر بطريقة مخالفة لمجتمع آخر يتجاوب مع تحديات جديدة.

في هذا القسم يستطيع هودجسون إذن أن يعتبر أن التركيب الموروث شيء مسلم به، ويركز على ما يبدو أنه جديد. بمقدوره، قبل كل شيء، أن يسأل: لماذا ظهرت نخبة سياسية جديدة مغولية، وتركية ـ مغولية؟ لم تجر أبحاث مفصّلة حول ذلك حتى الآن، ولكن هودجسون يقترح بأن الجواب يكمن، إلى حدٍّ ما، في

انحطاط الزراعة، خاصة في العراق، البلد الوحيد الذي فيه نظام ريّ ضخم، وجزئياً بسبب وسع الاقتصاد الزراعي في آسيا الوسطى التي يسيطر عليها البدو الطورانيون الذين يقتنون الخيول. هنا نقع على مشكلة نعبر عنها بسؤال: كيف يمكن لبدو يعيشون في مستوى من التكنولوجيا منخفض نسبياً، وفي وحدات اجتماعية صغيرة، أن يتّحدوا ليشكّلوا قوة مستقرة، ومنظمة، ذات توجّه عقلاني، قادرة على اقتحام المدن وتأسيس الدول؟ عندنا هنا شيء مختلف عن التسرّب التدريجي للبدو إلى مناطق مستقرة على طول السهوب المنحدرة أو انخراطهم في الجيوش المرتزقة. والظاهر أن هودجسون يعتقد بأنها كانت عملية فوريّة: «لقد أصبح من الممكن للتجمعات القَبَلية القوية تحت قيادة موحّدة، كتلك التي نشأت أحياناً عن النزاعات داخل القبيلة نفسها، أن تجمّع القوى العسكرية المحتملة للبدو من المناطق الواسعة للقيام بحملات النهب التي تستطيع أن تسحق أوطاناً مستقرة بكاملها» (مجلد 2، ص 401).

هذا ليس سوى طرح للسؤال، بدلاً من الإجابة عنه. وعندما استقرّت هذه النخبة الحاكمة أوجدت نوعاً من الدولة هنا تدعى «دولة الحماية العسكرية»، يحكمها رجال قاموا بإنجاز مستقل: بمعنى أنه يترك وقعاً شخصياً هائلاً، سواءٌ أكان جيداً أم كان رديئاً وذلك كهدف واضح لهم (مجلد 2، ص 403). لقد حمى الحكام الجدد مدنيّة المدن، وإلى حد ما سدّوا الهوّة بين الأمراء والأعيان، ورعوا الفنون البصريّة.

لذلك فإن المناقشة الرئيسية لفن الحضارات المؤسلمة تأتي في هذا القسم.

لقد توسّع العالم الإسلامي خلال هذه الحقبة إلى ما وراء حدوده الأساسية، فوصل إلى الأناضول والبلقان والهند وجنوب ـ شرق آسيا، وبلدان إفريقيا الواقعة وراء الصحراء. وفي الفترة التالية، (1503 ـ 1800)، أصبح القسم الأكبر مندمجاً في ثلاث دول كبيرة هي: الصفويون والعثمانيون والتيموريون (التسمية التي يفضّلها هودجسون هي: «المغول»)، ودول صغيرة أخرى. وهو يشرح هذه العملية انطلاقاً من التجديد الذي أدخلوه في فن الحرب. وهو يسمي الدول الجديدة «امبراطوريات البارود». هذه الدول الكبيرة الثلاث كلها كانت تحكمها نخبة من العناصر

الطورانية، وكانت، بنسب متفاوتة، دولاً بيروقراطية، وجميعها اهتمّت خاصة بالتوظيف في الأرض. وكان لكل منها نوع من الشرعية في أعين المجموعات الاجتماعية المسيطرة. كان هناك نوع من «الدمج للسلطة السياسية بالإسلام وضميره العام، كما لم يحصل منذ العصور القديمة» (مجلد 3، ص 111).

إن أغلب المؤلفين الذين تناولوا هذه الفترة ركّزوا اهتمامهم على الامبراطورية العثمانية. أما بالنسبة إلى هودجسون، فإنه يرى أن الامبراطورية الصفوية هي الامبراطورية المركزية، ليس فقط بالمفهوم الجغرافي الواضح، ولكن لأن المناطق التي اشتملت عليها كانت لا تزال تعد مركز التقدّم الخلاق: في العمارة، والشعر، والمعاني الميتافيزيقية، لدى المفكرين الصوفيين المتأخرين. ورغم كل العظمة التي كانت للامبراطوريتين العثمانية والتيمورية، فإنهما كانتا هامشيتين: إن حضارة البلاط فيها كانت حضارة فارسية، والأراضي التي تركّزت فيها سلطتها، كبلاد البلقان والهند، جاءت متأخرة إلى عالم الإسلام وكانت تضم شعوباً كثيرة من غير المسلمين.

ومرّة ثانية، ينظر أغلب الكتّاب إلى هذه الفترة على أنها الفترة التي تجمعت فيها تلك القوى، التي أدّت إلى السيطرة الغربية على العالم. يذكّرنا هودجسون بأن هذه الفترة كانت الفترة التي لعب فيها العالم الإسلامي أوسع دور له في تاريخ الحضارة العالمية (الأويكومين): «مع أن أقل من خمس سكان العالم كانوا مسلمين، فإن المسلمين كانوا يتبوأون مركزاً استراتيجياً شاملاً بحيث إن المجتمع المتحد معهم كان يشمل، إلى حد ما، القسم الأكبر من سكان المدن»: «فالعالم الصغير لم يعد الكلمة التي تعبّر عن عالم الإسلام. وبات من الصعب الفصل بين تاريخ العالم وتاريخ الشعوب المؤسلمة» (مجلد 3، ص 11).

كان هناك، على التقريب، وحدة إسلامية في القسم الأكبر من العالم. وعلى الرغم من الهوّة العميقة بين جَمَاعي (سُنّي) وشيعي، فإن الدول الإسلامية شكّلت «عالماً ديبلوماسياً شاسعاً واحداً» (مجلد 3، ص 81)، والقوة البحرية الأوروبية المتوسعة في القرن السادس عشر، لم تفعل شيئاً لزعزعته. والنهضة الأوروبية

التي رفعت من حضارة الغرب إلى مستوى عال، نادراً ما لامست باقي الأويكومين.

يكتشف هودجسون، في القرن الثامن عشر، بعض التدهور في نوعية الخلق الحضاري، وفي قوة الامبراطوريات الزراعية البيروقراطية. وقد حصل هذا في الوقت ذاته كعملية جديدة تماماً. هنا بدأت «التحولات الغربية العظيمة». إن توسّع مساحة الحضارة الغربية إلى الشمال والغرب، والنهضة، وتوسع التجارة المنقولة بحراً وعوامل أخرى، كلّها تضمّنت توظيفاً بشرياً استطاع أن يحدث تغييراً أساسياً يُنهي العصر الزراعي. ومنذ حوالي سنة 1800، يدخل العالم في عصر جديد تظهر مميزاته أولاً في الغرب. وعلى مدى قرن أو أكثر، تصبح هناك سيطرة أوروبية على العالم. ومع الزمن أثر هذا التحوّل على العالم بأسره. وبمعنى آخر، فإنه أدى إلى اختفاء العالم الإسلامي، كما ألغى سائر الانقسامات داخل الأويكومين: «في هذا الدور السادس لم تعد الحضارات المؤسلمة موجودة... إن الأساس المشترك للحضارة المكتوبة، أصبح الآن في القسم الأكبر منه... خاضعاً لمشاركة (المسلمين) للشعوب غير المسلمة، بحيث إن الأراضي الإسلامية يمكن دراستها كمجتمع حضاري ناشط، ليس كمجتمع للحضارات المؤسلمة، ولكن في مشاركته لتراث الحضارات المؤسلمة» (مجلد 63، ص 166 ـ 167).

إن العنصر الأهم في هذا التراث هو «الدين والوعي الديني» (مجلد 3، ص 412)، الذي يواجه تحدياً ناجماً عن المجابهة مع تقاليد دينية أخرى. وقد يؤدي هذا إلى إعادة تقييم الشريعة وطبيعة الجماعة ومعنى القرآن وأهميّته.

هذه بعض الأفكار الواردة في هذا الكتاب المهم. وهي واضحة لمن يراجعه بعد قراءته للمرة الأولى. إن أي قارىء يحتاج إلى وقت لكي يتقبّله، ولكن يجب أن يؤخذ بجدّية من قبل كل المهتمين بالتاريخ الإسلامي، وقد تؤدي مناقشته دوراً مهماً في ذلك الحوار (لكي نستخدم كلمة مفضّلة لدى المؤلف) الذي يجب أن يقع في صميم دراساتنا.

مثل هذا النقاش يمكن أن يحدث على مستويين. إن تفسير هودجسون لبعض

الأفكار المعنية يمكن أن يثير جدلاً، ويمكن أن يغيّر عندما يلقي البحث شكاً على «تخميناته المثقفة». لنأخذ أمثلة عشوائية: إن ما كتبه عن المدن يُظْهِر تأثير نظريات ماسينيون التي يتعذّر الدفاع عنها. هناك مؤلف حديث يضع هجرات بني هلال في ضوء جديد. وقد لا يوافق الجميع على ما يقوله عن فن الحضارات المؤسلمة. وراء هذه النقاط التفصيلية، من المفترض أن يظهر نقاش حول مقارباته العامة كتحليل العمليات التاريخية بالنسبة إلى علم البيئة، ومصالح المجموع والأفراد الخلاّقين، وأفكار الأويكومين، والمجتمع الزراعي، والعصر المحوري، والحضارة الإيرانية ـ السامية، وتحليل مجتمع الحضارات المؤسلمة بالنسبة إلى النخبة العسكرية، والبيروقراطيين، والأشراف، والتمييز بين مختلف أنواع التقوى والحضارة، والتوكيد على دور الحضارة الفارسية. هل تساعدنا مثل هذه الأفكار والأساليب على فهم تاريخ الحضارات المؤسلمة بطريقة أفضل؟ من السابق لأوانه أن نقول ذلك. ولكن القارىء يغلق الكتاب بانطباع أولي: إن مارشال هودجسون قدّم لنا إطاراً للفهم قد لا يكون أقل قيمة من سلفه العظيم ابن خلدون.